

Le rôle de la morale dans *Bruker c. Marcovitz*

Analyse narratologique d'un arrêt de la Cour suprême

René Lemieux, Université Concordia et Université d'Ottawa

Dans l'arrêt *Bruker c. Marcovitz*, la Cour suprême a rendu une décision que plusieurs ont jugé importante quant aux relations entre le droit civil privé et le droit religieux, en l'espèce le droit hébreu. Y a-t-il une place pour le religieux dans notre droit séculier et, si c'est le cas, quelle place doit-il prendre? Même si le litige concerne d'abord une entente de divorce entre deux pratiquants juifs orthodoxes, il va au-delà de l'affaire privée, car il sollicite l'intervention des tribunaux sur une question précise relative au droit juif, celui du *get* (parfois orthographié *geth*, *ghet* ou *guett*), le divorce prononcé par un tribunal juif. Je me propose dans ce court billet de revoir l'affaire afin d'en donner une lecture renouvelée. Ma thèse est que la relation entre le droit et la religion (plus précisément la morale) est plus compliquée que ne le laisse entendre le texte de l'arrêt et les commentaires de juristes sur l'affaire : un sous-texte à l'arrêt peut être appréhendé et, pour ce faire, il nous faut nous éloigner quelque peu d'une lecture juridique habituelle pour en employer une autre, plus littéraire, qui vise à comprendre la narration faite par les juges de la Cour suprême. Un jugement donné par un tribunal est aussi une histoire qu'on raconte et, comme toute histoire, elle implique un récit composé de faits rapportés, de propos cités, d'images évoquées, etc. C'est par la mise en relation de ce récit et de l'argument principal de l'affaire que je pense pouvoir montrer qu'entre l'opinion majoritaire et l'opinion dissidente, une inversion se produit dans le cas présent : là où on inclut la morale, on l'exclut; là où on tente de s'en distancer, on l'intègre. Dans les prochaines lignes, j'analyserai rapidement les différentes implications de l'arrêt en expliquant notamment les arguments sur la morale entre l'opinion majoritaire et l'opinion

dissidente, puis je me pencherai plus directement sur le rôle de la morale dans le récit de l'arrêt.

*
**

Tous deux de confession juive, M^{me} Bruker et M. Marcovitz se sont mariés en 1968 et ont divorcé en 1981. Dans les mots de l'entente de divorce, il est stipulé que les parties devaient, suite au jugement du divorce devant les instances civiles, « se présenter devant les autorités rabbiniques de la ville et du district de Montréal en vue d'obtenir le *get* [divorce] religieux traditionnel »¹. Je me permets de citer une longue note explicative sur le *get* afin de bien le définir :

Selon la religion juive, lorsque deux époux désirent se séparer, une procédure spéciale doit être respectée devant les tribunaux rabbiniques : en présence d'un rabbin, l'époux, par un acte volontaire, doit remettre à son épouse le *get*, acte de divorce religieux manifestant la rupture effective et définitive du mariage au regard de la communauté juive. Si un époux refuse de remettre le *get* à son épouse au moment de leur séparation, cette abstention est lourde de conséquences pour l'épouse juive. En premier lieu, l'épouse qui n'a pas reçu le *get* de la main de son époux ne peut se remarier selon les rites et les pratiques de sa religion puisque le couple, même divorcé civilement, est encore marié au regard de la religion juive. En outre, si elle décide de se remarier civilement, les relations qu'elle entretient avec son nouveau mari sont considérées comme des relations adultérines au regard de la religion juive. Enfin, les enfants qui peuvent naître de cette union civile sont des enfants adultérins ou *mamzerim*. La religion juive ne peut leur être transmise, quand bien même le second mari de l'épouse qui n'a pas reçu le *get* est lui-même juif².

¹ Il s'agit de la clause 12 de l'entente citée en traduction dans *Bruker v. Marcovitz*, [2007] SCC 54 au para 107.

² Louise Langevin et al, « L'affaire Bruker c. Marcovitz: variations sur un thème » (2008) 49:4 Les Cahiers du droit 655-708, n 3 à la p 658.

Le divorce juif, ou *get*, est donc une procédure religieuse qui ne peut être accordé que par l'époux envers l'épouse³. L'époux n'est ainsi aucunement restreint par l'absence de *get* accordé⁴ alors que l'épouse, sans le consentement de l'époux, n'a aucun recours devant le *beth din* ou tribunal rabbinique. Si l'époux n'accorde pas le *get*, on qualifie l'épouse d'*agunah* (au pluriel *agunot*), une femme « enchaînée » :

An *agunah* (sing.) is a woman who cannot remarry because her husband is unable or unwilling to give her a *get* (Jewish divorce). The term actually means anchored or tied down and is first found in verb form in the biblical story of Ruth (1:13)⁵.

Dans le cas de l'affaire *Bruker c. Marcovitz*, l'intimé a toujours refusé d'accorder le *get* à l'appelante. C'est sur ce point que les tribunaux, québécois d'abord, la Cour suprême ensuite, ont dû se prononcer. En 1989, M^{me} Bruker a intenté une action en dommages-intérêts contre M. Marcovitz devant la Cour supérieure en réclamant la somme de 1 350 000 \$. Cette cour a reconnu les arguments de l'appelante et lui a accordé la somme de 47 500 \$, soit 2500 \$ par année où le *get* n'a pas été accordé (ce qui l'empêchait de se remarier), et 10 000 \$ pour l'impossibilité d'avoir un enfant légitime au regard de la religion juive⁶. Ce jugement a été infirmé par la Cour d'appel du Québec qui a

plutôt reconnu les arguments de l'intimé selon qui les tribunaux séculiers n'ont pas à interpréter les préceptes d'une religion⁷.

Cette affaire s'est rendu jusqu'en Cour suprême qui, par une décision majoritaire, a infirmé la décision de la Cour d'appel et a restauré les dommages-intérêts dus à l'appelante. Quoique l'arrêt lui-même soit assez long, l'argument principal peut, je pense, être réduit à une question : la cour a-t-elle l'autorité de juger une affaire qui a trait à la religion (ou à la morale)? On pourrait affirmer que l'opinion majoritaire et l'opinion dissidente s'accordent pour dire que non, mais pour différentes raisons. L'opinion majoritaire rendue par la juge Rosalie Abella (en accord avec la juge en chef Beverley McLachlin et les juges Michel Bastarache, Ian Binnie, Louis LeBel, Morris Fish et Marshall Rothstein) soutient que dans l'affaire en cause, la question du *get* n'est pas que religieuse. En effet, par son incorporation dans une entente civile de divorce (clause 12 citée ci-dessus), les parties ont accepté implicitement que cette question, bien que d'abord religieuse, puisse être comprise comme un engagement séculier :

Je ne considère pas l'aspect religieux de l'obligation contenue au paragraphe 12 de l'entente comme un obstacle à sa validité civile. Certes, une personne ne peut être forcée à exécuter une obligation morale, mais le *Code civil* n'empêche nullement une personne de transformer ses obligations morales en obligations juridiquement valides et exécutoires⁸.

La suite du paragraphe donne une analogie à partir de la morale :

Le devoir de faire la charité, par exemple, pourrait être qualifié d'obligation morale et, par conséquent, juridiquement non exécutoire. Mais si une personne s'engage par contrat envers un organisme de charité à faire un don, l'obligation peut très bien devenir une obligation valide et exécutoire si elle satisfait aux exigences du [*Code civil du Québec*] relatives à la formation du contrat. Dans ce cas, l'obligation morale est transformée en une obligation civile exécutoire en justice⁹.

⁷ *Marcovitz v. Bruker*, [2005] QCCA 835.

⁸ *Bruker v. Marcovitz*, *supra* note 1 au para 51.

⁹ *Ibid.*

³ Il faut ajouter qu'il s'agit là du judaïsme orthodoxe. Il y a plusieurs courants dans le judaïsme et tous les courants n'interprètent pas le divorce religieux de la même manière, voir à ce propos *Encyclopedia of Women and Religion in North America, volume 2*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 556-588 « Jewish law and gender » par Norma Baumel Joseph.

⁴ Voir notamment Pascale Fournier, « Halacha, the "Jewish State" and the Canadian Agunah: Comparative Law at the Intersection of Religious and Secular Orders » (2012) 65 *Journal of Legal Pluralism* 165-204, n 3 à la p 167; Fournier réfère à Joel A Nichols, « Multi-Tiered Marriage: Ideas and Influences from New York and Louisiana to the International Community » (2007) 40:1 *Vanderbilt Journal of Translational Law* 135-196 à la p 155.

⁵ Baumel Joseph, *supra* note 3 à la p 586.

⁶ *B. (S.-B.) v. M. (J.-Be.)*, [2003] RJQ 1189.

L'opinion dissidente rendue par la juge Marie Deschamps (en accord avec la juge Louise Charron) soutient plutôt qu'il est nécessaire de séparer ce qui relève du religieux et ce qui relève du droit civil. Bien que par sa forme, la clause 12 puisse apparaître comme un élément de droit civil (par son incorporation dans une entente civile), sa substance en l'espèce demeure religieuse. L'opinion dissidente l'explique en utilisant également une analogie morale :

L'engagement à comparaître devant les autorités religieuses ne constitue donc pas un contrat comme le prétend l'appelante et comme l'acceptent les juges de la majorité. Mais, si cet engagement ne découle pas d'un contrat, qu'est-ce que les parties ont fait en convenant de la clause 12? Quelle est la nature juridique de cet engagement? En l'espèce, au même titre que l'engagement à aller régulièrement à l'église, à la synagogue ou à la mosquée, l'engagement à se présenter devant les autorités rabbiniques pour le divorce religieux relève uniquement d'un devoir de conscience. La Cour d'appel a donc eu raison de considérer que l'engagement prévu à la clause 12 est purement moral et n'est pas susceptible d'exécution civile¹⁰.

Fondamentalement, la différence entre les deux opinions n'a donc pas trait à la place de la religion (ou de la morale) dans le droit positif, mais plutôt à sa possible transformation. L'opinion majoritaire soutient que l'obligation religieuse d'aller au tribunal pour obtenir le *get* s'est transformée en obligation civile au moment où les parties l'ont inclus dans l'entente alors que l'opinion dissidente refuse net la transsubstantiation et suggère plutôt que l'inclusion dans l'entente d'une obligation morale n'entraîne pas nécessairement d'obligation civile. Dans les deux cas, pourrait-on ajouter, il y a tout de même étanchéité entre le séculier et le religieux, le juridique et le moral.

*
**

¹⁰ *Ibid* au para 175.

Peu de recherches en droit se font sur la base d'une réflexion sur la narration dans les textes de nature juridique. Les grandes questions posées par les *hard cases* sont très souvent vues comme des problèmes de définition ou de catégorisation. À cet égard, le droit positif se pense très souvent à l'image de l'arbre de Porphyre où des divisions sont créées pour assurer une cohérence interne au droit positif. Or, il y a toute une rhétorique employée par les différentes instances du droit qui mérite qu'on s'y attarde afin de comprendre comment s'articulent les arguments employés. À la mimésis du texte juridique, à savoir sa fonction de représentation des faits extérieurs, il faut également ajouter sa diégèse, l'organisation syntagmatique du récit, à savoir sa narration¹¹. Alors que la mimésis fait appel à la métaphore (comme présentification ou évocation d'un élément absent), la diégèse doit se penser en termes métonymiques, comme organisation hiérarchique d'éléments déjà présents. La juriste Marie-Claude Prémont indique l'importance de la métonymie dans l'analyse du discours du droit :

Si la métaphore agit à partir d'images étrangères à la copie juridique (la source, la branche, la pyramide) pour ordonnancer et ranger le droit par rapport à lui-même, la métonymie procède plutôt par *glissement* et *concentration cotopectives*. En d'autres termes, alors que la métaphore utilise des images extérieures à la copie juridique pour consolider l'intérieur du droit, la métonymie demeure essentiellement tournée vers l'intérieur de l'univers juridique pour mieux jeter des ponts vers l'extérieur, c'est-à-dire la société dans son ensemble¹².

¹¹ Pour une approche sémiotique de la narration en droit, voir notamment Éric Landowski, « Towards a Semiotic and Narrative Approach to Law » (1988) 1:1 *International Journal for the Semiotics of Law* 79-105.

¹² Marie-Claude Prémont, *Tropismes du droit: logique métaphorique et logique métonymique du langage juridique*, coll Le droit aussi., Montréal, Liber/Thémis, 2003 à la p 82.

C'est le sémioticien Roman Jakobson qui, dans son texte « Deux aspects du langage et deux types d'aphasie »¹³, fait de la différence entre métaphore et métonymie le point de divergence des deux axes fondamentaux de la pensée : alors que la métaphore opère comme « sélection et substitution », la métonymie permet l'organisation narrative par « combinaison et texture »¹⁴. Le philosophe Ernesto Laclau reprend cette distinction en démontrant que, malgré l'effet rhétorique plus important de la métaphore sur le destinataire du message, la métonymie est souvent la condition essentielle de la formation de la métaphore. Si la métaphore permet l'évocation présentificatrice d'un élément absent, c'est souvent qu'une opération préliminaire de coordination syntagmatique de la métonymie a eu lieu :

En un sens, on peut dire que la métaphore est le *télos* de la métonymie. Le moment dans lequel la transgression des règles de combinaison a atteint son point de non-retour : une nouvelle entité est venue à l'existence qui nous fait oublier les pratiques transgressives sur lesquelles elle est fondée. Mais sans ces pratiques transgressives, qui sont essentiellement métonymiques, la nouvelle entité métaphorique ne pourrait pas avoir émergé¹⁵.

Pour comprendre comment une certaine « morale » travaille le texte de l'arrêt *Bruker c. Marcovitz*, il faut prendre d'abord en compte la coexistence d'éléments formant la diégèse, à savoir le récit tel qu'il est raconté. Ainsi, à la question apparente qui occupe l'affaire, celle des rapports entre religion (ou morale) et droit, on peut adjoindre une sous-question se trouvant dans son angle mort.

Si on fait une analyse juridique de cette affaire à partir des arguments textuels, il semble bien que le droit s'efforce là de tout faire pour empêcher l'introduction d'une question morale dans son

processus. Le droit, à cet égard, est ce discours qui d'abord et avant tout trace des frontières pour se protéger (c'est le sens étymologique du *directus* de *rectus*¹⁶). Il ne parle de la morale ou de la religion qu'à ses propres conditions. Pourtant, il me semble que la question morale est présente dans *Bruker c. Marcovitz*, même qu'elle fait un retour, disons, par la porte d'en arrière, à un moment assez imprévu. Alors que l'ensemble des analyses de l'arrêt se sont intéressées aux rapports entre la religion et le droit dans une perspective essentiellement de pluralisme juridique, la question invisible de cet arrêt, et c'est ce que je vais tenter d'argumenter, est celle de la moralité des individus en cause, et précisément celle de M^{me} Bruker. L'arrêt peut être ainsi lu comme un jugement moral, plutôt qu'un jugement en droit, sur la personne de l'appelante (plutôt qu'une réponse à une question dépersonnalisée sur les relations entre différents ordres juridiques). À cette question, l'opinion majoritaire prend parti pour l'appelante, non pas en répondant « oui » à la question si un tribunal peut juger sur une question religieuse, mais plutôt en répondant que la moralité de l'individu dans cette affaire n'a pas à être prise en compte par le droit positif.

Étrangement, c'est l'opinion dissidente qui ramène la morale avec la moralité douteuse de M^{me} Bruker à l'avant-scène. Même si on s'accorde pour dire qu'un arrêt de la Cour suprême ne doit pas se lire comme un roman, on peut tout de même admettre que des rebondissements sur l'affaire peuvent se présenter comme tels aux lecteurs au cours de leur lecture. C'est bien ce qui arrive dans cette affaire, car au deux tiers du jugement on apprend la « vraie nature »

¹⁶ Voir Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Tome 2: pouvoir, droit, religion*, Éditions de Minuit, coll Le sens commun, Paris, 1969 à la p 14: « On interprétera pareillement l'adjectif *rectus* comme "droit à la manière de cette ligne qu'on trace". Notion matérielle et aussi morale : la "droite" représente la norme; *regula*, c'est "l'instrument à tracer la droite" qui fixe la *règle*. Ce qui est *droit* est opposé dans l'ordre moral à ce qui est *tordu, courbé*; or comme *droit* équivaut à *juste, honnête*, son contraire *tordu, courbé*, sera identifié avec *perfidie, menteur*, etc. » Benveniste explique plus loin le rituel religieux du *regere lines*, c'est-à-dire littéralement « tracer en lignes droites les frontières », et qui vise à délimiter l'intérieur et l'extérieur, le sacré et le profane, le national et l'étranger. C'est le pouvoir du *rex*, le « prêtre » avant d'être le « roi ».

¹³ Roman Jakobson, « Deux aspects du langage et deux types d'aphasie » dans *Problèmes de linguistique générale*, trad par Nicolas Ruwet, Paris, Seuil, 1963.

¹⁴ Ernesto Laclau, « L'articulation du sens et les limites de la métaphore » (2007) 70:4 Archives de philosophie 599-624 à la p 604.

¹⁵ *Ibid* aux pp 607-608.

de M^{me} Bruker. En effet, comme un coup de théâtre, on apprend au paragraphe 113 de l'opinion dissidente que M^{me} Bruker n'est peut-être pas si « pratiquante » qu'elle le prétendait. Les juges dissidentes citent le premier jugement au moment où le juge du procès explique son refus de juger le « degré » de religiosité de la plaignante. Je donne à lire le paragraphe qui contient essentiellement une citation tirée du premier jugement :

Faisant un lien avec ce qu'il dit être l'adhésion de l'appelante aux préceptes de la communauté orthodoxe juive, le juge accorde 2500 \$ pour chacune des 15 années pendant lesquelles celle-ci n'a pu se remarier :

[TRADUCTION] Bien qu'il n'existe aucune preuve établissant qu'un prétendant ait mis fin à sa relation avec la demanderesse à cause de l'incapacité de celle-ci de se marier avec lui devant un rabbin de la communauté orthodoxe – d'ailleurs rien n'indique qu'elle ait jamais reçu une demande en mariage –, la demanderesse avait néanmoins le droit d'exercer sa liberté de religion comme elle seule l'entendait. Il n'appartient pas au défendeur de lui imposer un degré de « religiosité », de dire qu'elle aurait pu se remarier à la Synagogue réformée ou demander une annulation, etc.

Les questions de conscience religieuse doivent être laissées aux parties adultes qui les invoquent et non leur être imposées par autrui. La demanderesse a convaincu la cour que malgré ses nombreux accrocs aux doctrines et préceptes préconisés par la communauté juive orthodoxe – son avortement, ses relations extraconjugales, son usage de contraceptifs, etc. –, elle a été et est demeurée membre de la branche orthodoxe de la communauté juive, qu'elle avait donc le droit de se remarier devant un rabbin de cette communauté et que, pour ce faire, elle aurait eu besoin d'un *get* accordé par un Beth Din reconnu par celle-ci. [par. 46-47]¹⁷

Ce paragraphe dans l'arrêt de la Cour suprême, comme celui qui suit, ne fait que décrire la décision du premier juge (accorder la somme

¹⁷ *Bruker v Marcovitz*, *supra* note 1 au para 113; l'arrêt cite *B (S-B) v M (J-Be)*, *supra* note 6 aux paras 46-47.

de 2500 \$ par année plus la somme de 10 000 \$ « pour le motif qu'elle ne pouvait pas, pendant cette période, avoir d'enfant légitime selon les préceptes de la communauté juive orthodoxe »¹⁸). Aucun retour n'est fait sur l'avortement ou les relations extraconjugales de la plaignante. En fait, dans le premier jugement assez court (12 pages), il n'y a qu'une seule autre mention de l'avortement dans la description des faits¹⁹. C'est plutôt dans la décision de la Cour d'appel du Québec en 2003 (favorable à l'époux) qu'on retrouve à nouveau cette question, cette fois dans la description de l'argumentaire du mari :

[T]here was no evidence that the absence of a *ghet* was the direct cause of the failure of Ms. Bruker to remarry an eligible Jewish man since she never presented a "flesh and blood suitor" willing to marry her, and that in any event, Ms. Bruker's sexual conduct with another man during the marriage, including an abortion, and with other men after the civil divorce, is incompatible with someone who contends to be an observant practitioner of her faith, since such conduct is proscribed by the precepts of that faith²⁰.

Des commentaires consultés sur l'affaire, aucun ne mentionne l'avortement ou les relations extraconjugales de M^{me} Bruker²¹, et pour cause, on pourrait arguer que cela ne relève pas de l'affaire en

¹⁸ *Bruker v Marcovitz*, *supra* note 1 au para 114.

¹⁹ *B (S-B) v M (J-Be)*, *supra* note 6 au para 7.

²⁰ *Marcovitz v Bruker*, *supra* note 7 au para 34; une autre mention est faite au para 11 dans la description des faits.

²¹ Langevin et al, *supra* note 2; Francesca Astengo, « Liberté de religion ou égalité entre les sexes? La Cour suprême du Canada se prononce sur un cas de divorce » (2008) 39 *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke* 507-529; Benoît Moore, « À la volonté de Dieu ou des contractants? Commentaires sur l'affaire *Marcovitz c. Bruker* » (2009) 43:1 *Revue juridique Thémis* 219-241; Joanna Lindenberg, « (Un)Chained Wives: Understanding the *Bruker v. Markovitz* Decision, and Possible Alternative Legal Claims for Jewish Women Who Are Denied a *Get* » (2010) 1 *InfraRead: Dalhousie Journal of Legal Studies Online Supplement* 1-25; Norma Baumel Joseph, « Civil Jurisdiction and Religious Accord: *Bruker v. Marcovitz* in the Supreme Court of Canada » (2011) 40:3 *Studies in Religion* 318-336.

soi. Alors pourquoi en fait-on mention dans la partie dissidente de l'arrêt de la Cour suprême? Il me semble que c'est justement là, dans une citation presque anodine ayant peu rapport à l'argumentaire général, qu'une analyse de la diégèse devient importante. Si l'opinion dissidente dit explicitement s'opposer à l'inclusion de toute question de nature religieuse dans le droit positif, elle accepte implicitement l'argumentaire de l'époux selon lequel M^{me} Bruker ne peut pas du même coup réclamer d'une part le *get* qui relève du droit religieux juif et d'autre part ne pas pratiquer cette religion selon l'ensemble de ses préceptes²². L'un doit aller avec l'autre. Les dissocier implique de ne pas respecter les convictions religieuses profondes de M. Marcovitz qui se présente tout au long des jugements comme la seule véritable personne religieuse de cette affaire²³. En acceptant le point de vue de l'époux, on porte tacitement un jugement moral sur l'épouse. Le sous-texte de cette affaire est ainsi moins une problématique sur les rapports entre le religieux et le séculier qu'une question sur l'individu qui se présente au tribunal : connaissant son histoire, M^{me} Bruker peut-elle toujours être qualifiée de juive orthodoxe pratiquante?

*
**

À partir d'une analyse diégétique des sous-entendus de l'affaire *Bruker c. Macovitz*, on peut assister à un véritable chiasme entre les discours explicite et implicite du texte. Le propos évident des juges en l'instance est une décision basée sur la validité d'un argument relatif à la religion (ou à la morale) lorsqu'on discute du droit (privé, civil), mais le propos caché des juges (« caché » peut-être à eux-

²² À cet égard, le jugement de la Cour d'appel laisse une grande place à l'explication des obligations religieuses demandées par le droit juif, voir notamment *Marcovitz v Bruker*, *supra* note 7 au para 46.

²³ Il faut toutefois relativiser l'usage du degré de religiosité d'un individu dans un cas de divorce. La religion peut aussi servir les stratégies de l'une ou l'autre des parties et servir d'argument dans une telle cause. Voir à ce propos, dans le cas du *mahr* musulman, Pascale Fournier, « Courtiser Dieu devant les tribunaux occidentaux » (2010) 25:2 Canadian Journal of Law and Society 167-193.

mêmes) peut se comprendre comme un jugement de valeur sur la personne de M^{me} Bruker : méritait-elle son *get*?²⁴ Les juges qui conçoivent l'incorporation de la question religieuse aux conditions de sa transmutation en droit civil répondent implicitement que oui. Les deux juges de l'opinion dissidente qui affirment net la séparation de l'Église et de l'État en viennent, paradoxalement, à porter un jugement de valeur de nature morale. Or, il ne s'agit pas ici d'affirmer que l'opinion dissidente de l'arrêt de la Cour suprême est basée sur des préjugés contre l'individu en cause, mais plutôt de voir comment le droit positif, malgré toutes les précautions qu'il peut prendre, n'est pas si étanche qu'il veut le faire croire. Étudier le récit qui se développe à l'intérieur du jugement d'un tribunal permet ainsi

²⁴ En rétroaction, on pourrait aussi retrouver un jugement moral dans l'opinion majoritaire, cette fois, sur M. Marcovitz et en ce qui a trait à la possibilité d'un « chantage » de la part du mari. En effet, l'opinion majoritaire entrevoit dès le début de l'arrêt que le *get* puisse être accordé par le mari qu'à ses propres conditions. Le jugement cite longuement une intervention de la ministre de la Justice, Kim Campbell, lors des modifications en troisième lecture du projet de loi C-61 visant à modifier la *Loi sur le divorce*, L.R.C. 1985, ch. 3 (2^e suppl.). Je cite un extrait :

Les répercussions sont très sérieuses pour les femmes fidèles à leur religion à qui le *Get* est refusé. Elles ne peuvent se marier avec un coreligionnaire, même si elles ont obtenu un divorce civil. Si elles se remarient, les enfants d'un deuxième mariage civil sont considérés comme illégitimes et ils ne peuvent pratiquer leur religion. Pareilles conséquences exposent les femmes religieuses au chantage que peut faire le conjoint en refusant le *Get*. Le conjoint pourrait dire, par exemple: « si tu renonces à la pension alimentaire ou à la garde des enfants, je consentirai au divorce. » Même ceux qui ne songent pas à se remarier trouve[nt] gênant d'être considérés comme mariés religieusement à quelqu'un dont ils sont divorcés civilement.

La grande majorité de ceux qui adhèrent à la foi juive trouve inacceptable cette façon de marchander le consentement. Ils sont cependant incapables de modifier la situation. L'intervention des rabbins est souvent sans effet.

Voir *Bruker v Marcovitz*, *supra* note 1 au para 8; l'arrêt réfère aux *Débats de la Chambre des communes*, Vol VIII, 2e sess, 34e lég 4 mai 1990 aux pp 11033-11034. Cette question est absente des jugements des instances inférieures.

de comprendre les stratégies qu'utilise le droit positif pour s'instituer comme une intériorité fermée sur elle-même.

Bibliographie

Arrêt

B. (S.-B.) v. M. (J.-Be.), [2003] RJQ 1189.

Bruker v. Marcovitz, [2007] SCC 54.

Marcovitz v. Bruker, [2005] QCCA 835.

Lois et règlements

Débats de la Chambre des communes, Vol VIII, 2e sess, 34e lég 4 mai 1990.

Loi sur le divorce, LRC 1985, ch 3 (3e suppl).

Livres

Benveniste, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Tome 2: pouvoir, droit, religion*, Éditions de Minuit, coll Le sens commun, Paris, 1969.

Prémont, Marie-Claude. *Tropismes du droit: logique métaphorique et logique métonymique du langage juridique*, coll Le droit aussi, Montréal, Liber/Thémis, 2003.

Articles

Astengo, Francesca. « Liberté de religion ou égalité entre les sexes? La Cour suprême du Canada se prononce sur un cas de divorce » (2008) 39 *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke* 507-529.

Baumel Joseph, Norma. 556-588 « Jewish law and gender », *Encyclopedia of Women and Religion in North America, volume 2*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.

Baumel Joseph, Norma. « Civil Jurisdiction and Religious Accord: *Bruker v. Marcovitz* in the Supreme Court of Canada » (2011) 40:3 *Studies in Religion* 318-336.

Fournier, Pascale. « Courtiser Dieu devant les tribunaux occidentaux » (2010) 25:2 *Canadian Journal of Law and Society* 167-193.

Fournier, Pascale. « Halacha, the “Jewish State” and the Canadian Agunah: Comparative Law at the Intersection of Religious and Secular Orders » (2012) 65 *Journal of Legal Pluralism* 165-204.

Jakobson, Roman. « Deux aspects du langage et deux types d'aphasie » dans traduit par Nicolas Ruwet, *Problèmes de linguistique générale*, trad par Nicolas Ruwet, Paris, Seuil, 1963.

Laclau, Ernesto. « L'articulation du sens et les limites de la métaphore » (2007) 70:4 *Archives de philosophie* 599-624.

Landowski, Éric. « Towards a Semiotic and Narrative Approach to Law » (1988) 1:1 *International Journal for the Semiotics of Law* 79-105.

Langevin, Louise, Alain Prujiner, Patrick Taillon, Louis-Philippe Lampron et Christelle Landheer-Cieslak. « L'affaire *Bruker c. Marcovitz*: variations sur un thème » (2008) 49:4 *Les Cahiers du droit* 655-708.

Lindenberg, Joanna. « (Un)Chained Wives: Understanding the *Bruker v. Markovitz* Decision, and Possible Alternative Legal Claims for Jewish Women Who Are Denied a Get » (2010) 1 *InfraRead: Dalhousie Journal of Legal Studies Online Supplement* 1-25.

Moore, Benoît. « À la volonté de Dieu ou des contractants? Commentaires sur l'affaire *Marcovitz c. Bruker* » (2009) 43:1 *Revue juridique Thémis* 219-241.

Nichols, Joel A. « Multi-Tiered Marriage: Ideas and Influences from New York and Louisiana to the International Community » (2007) 40:1 *Vanderbilt Journal of Translational Law* 135-196.